

《論語徵》中所見荻生徂徠之《詩經》觀

張文朝*

摘 要

本文以究明徂徠的《詩經》觀及其對日本學界之影響，《詩經》對徂徠學術而言，居何等地位？其時代意義如何？等問題為目的。徂徠的《詩》觀，如「淫詩觀」受楊慎影響；認為「思無邪」是孔子取義於《詩》的方法論；學《詩》成德者，乃因熟悉性情，故能「溫柔敦厚」；徂徠以「《詩》悉人情」指出朱熹以義理說《詩》之誤；又認為「學《詩》則能言」，能專對，有利外交工作；學《詩》能法言、「能知賢人」，而用於政。徂徠雖將《詩》置於四教之輔助地位，卻是不可或缺之重要角色。徂徠透過對朱熹與仁齋的批判，使古文辭學派成功地居於學術主流，其思想經由其弟子之著作回流中國。本文可為探究古文辭學派《詩經》學者，提供更深入的探討。

關鍵詞：論語、論語徵、朱熹、荻生徂徠、詩經

* 中央研究院中國文哲研究所助研究員。

Sorai Ogyū's View of the *Odes* in his *Rongo chō*

Chang Wen-Chao
Assistant Research Fellow, Institute of Chinese Literature and
Philosophy, Academia Sinica

Abstract

This study seeks to explicate Sorai Ogyū's views of the *Odes*, how he influenced other Japanese scholars, what status he afforded the *Odes*, and what historical significance of his research is. Ogyū's views of the *Odes* (such as "viewing the *Odes* as emotive love poems") were influenced by Yang Shen. He believed that "thoughts were pure" (*si wu xie*) was a methodology that Confucius appropriated from the *Odes*. He also held that those who become erudite in the *Odes* would be "gentle and honest" because they would know about human nature and sentiments. Ogyū used the thought "the *Odes* know well the sentiments of man" to highlight errors in Zhu Xi's using logical reasoning to explain the *Odes*. His views also include "the *Odes* can teach one to speak"; they can enable one to handle any situation; and they are beneficial in diplomatic work. Other benefits include being able to speak according to propriety, being able to recognize who is wise, and other political applications. Although Ogyū placed the *Odes* in a secondary position to the Four Teachings, he felt it plays an irreplaceably important role. Ogyū's criticisms of Zhu Xi and Jinsai Itō enabled the Ancient Wording School (*kobunjigaku*) to successfully become mainstream. His thoughts made their way back to China via the writings of his disciples. Findings in this study provide a deeper treatment of the use of the *Odes* in the Ancient Wording School and will be of aid to scholars who do research in this area.

Keywords: the *Analects*, *Rongo chō*, Zhu Xi, Sorai Ogyū, the *Odes*

《論語徵》中所見荻生徂徠之《詩經》觀*

張文朝

一、前言

荻生徂徠（1666-1728）五十三歲左右寫成《論語徵》，其目的在批評朱熹（1130-1200）《論語集註》、伊藤仁齋（1627-1705）《論語古義》之解釋不依古言、古語，非孔子時之古義。¹此書一出立即引起當時贊反兩側的迴響。²筆者歷來關注日本學者如何研讀《詩經》，所以想探討徂徠《論語徵》涉及《詩》觀的相關言論。

學界對徂徠《詩》觀之討論，1971年高橋博已〈徂徠學における「詩」について〉一文，專就徂徠學中《詩》的機能加以討論。作者得出兩點結論：一是在徂徠而言，《詩》只言情；二是《詩》與《書》同為義之府，各自保有獨自性，同時《詩》負有完成補足《書》之機能。³1984年若水俊〈徂徠學における「詩經」〉考察儒者與文學者之徂徠，如何處理經學的《詩》與文學的詩。作者認為徂徠以《詩》為說人情之書，欲將其倫理性與政治性去除，然一旦論及《詩》、《書》、《禮》、樂為先王之道等議題時，《詩》的政治性立刻呈現出來。作者由此得出徂徠並未能將之分離的

* 本文為執行科技部研究計畫：編號 MOST 105-2410-H-001-093-之部分成果，感謝科技部資助本研究計畫。同時感謝兩位匿名審查老師的指導，讓本文更為周延。

¹ 如「子曰三人行必有我師焉」章，徂徠即批判朱熹《論語集註》之解非古義。〔日〕荻生徂徠：《論語徵》，收入小川環樹編：《荻生徂徠全集》第3冊（東京：みすず書房，1977），頁302。「子曰君子義以為質」章，則批判仁齋「義為聖人之大用」之解非古義，無所本。《荻生徂徠全集》第4冊（東京：みすず書房，1978），頁237-238。後續引用僅標示冊數、頁碼。

² 贊同者，如中根紀《論語徵渙》、菅沼東郭《論語徵疏義》、田中鳴門《論語徵旁通》、岡野石城《論語徵補義》等；反對者，如岡龍洲《論語徵批》、石川香山《讀書正誤》、片山兼山《論語徵膏肓》、奈須玄忠《論語徵廢疾》等。

³ 〔日〕高橋博已：〈徂徠學における「詩」について〉，《日本思想史研究》5（1971.5），頁32-41。

結論。⁴ 2006 年張文朝〈荻生徂徠の詩經觀について〉雖分析徂徠批判朱熹《詩》觀，但未論述徂徠《詩》觀之影響及其後學之繼承。⁵ 2015 年李楊〈荻生徂徠「論語徵」中關於「詩經」內容的獨特解釋〉分析徂徠解《詩》的主要見解，如：讀者應以無邪之心讀《詩》、《詩》裡有天下所有之事理、《詩》中只有人情無義理、古注不可易、《詩》不是只有溫柔敦厚、徂徠之論點非常有建設性，但排他性較強，且少討論形而上學。⁶以上各論文之論點，將隨本文之展開，適合處將加入討論。

由以上文獻探討的結果，顯示此議題大多圍繞在徂徠《詩》言情、《詩》的機能及《詩經》的性質。但很少探討到徂徠《詩》觀的形成、《詩》觀與中國學者之關係、徂徠《詩》觀之影響及其後學之繼承。故本研究除究明徂徠《論語徵》提出哪些《詩》觀外？更著重與中國學者的《詩》觀有何異同部分？他的《詩》觀又有何影響？《詩經》對徂徠而言，居何種地位，其時代意義又如何？為達此目的，本文在方法上，先整理《論語徵》所涉及《詩》觀之相關篇章，討論過哪些著作及學者觀點，徂徠的態度是贊是反？徂徠提出何種論據？得到甚麼結果？如此即可得知徂徠《詩》觀之形成。再以徂徠《詩》觀檢視中國學者觀察有誰與之相同或相近？有無直接或間接關聯？以得知其間之關係。至於徂徠《詩》觀之影響，本文先觀察徂徠《詩》觀對該學派內的影響，至於其他學派則暫且擱置，他日再論。除以繼承徂徠義理之學聞名的太宰春臺（1680-1747）及其學系為觀察對象外⁷，亦將徂徠學一二信奉者之見納入討論，看看後學者有無提出修正或反駁，即可得知徂徠之影響情況。徂徠時常合言《詩》、《書》、《禮》、樂，整理出徂徠對《詩》之言論與他經之關係，即可得知《詩》在徂徠思想的地位。探討徂徠生存時代之背景、學術，應可得到徂徠《詩》學之時代意義。本文之完成，將可為有心探究古文辭學派《詩經》學者，提供更深入的探討資訊。

⁴ 〔日〕若水俊：《徂徠とその門人の研究》（東京：三一書房，1993），頁 73-80。

⁵ 張文朝：〈荻生徂徠の詩經觀について〉，《中國哲學論集》31・32 合併號（2006.12），頁 97-120。

⁶ 李楊：〈荻生徂徠「論語徵」中關於「詩經」內容的獨特解釋〉，《文化交渉：東アジア文化研究科院生論集》5（2015.11），頁 277-295。

⁷ 江戸時代中期共時性的重要代表學者另有朱子學派的中村惕齋（1629-1702）、古義學派的伊藤東涯（1670-1736）都可作為觀察的對象，但囿於篇幅，本文僅就古文辭學派內部的傳承情況作分析。

徂徠在《論語徵》提出不少與《詩經》相關的看法，如「蓋孔子潤色其字句耳。」（第3冊，頁57）又據〈大序〉以〈關雎〉、〈麟趾〉、〈鵲巢〉、〈騶虞〉為四始（第3冊，頁347），不與他家同。⁸本文針對徂徠之淫詩觀、《詩》教觀、《詩》悉人情觀、《詩》與言、《詩》學意義等各點，論述如下。

二、徂徠之淫詩觀

《論語》有兩處出現「淫」字，一在〈八佾〉篇，子曰：「〈關雎〉，樂而不淫，哀而不傷。」一在〈衛靈公〉篇，子曰：「放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」⁹徂徠如何解釋此二處「淫」字？先言〈八佾〉篇之淫，徂徠謂：「〈關雎〉樂而不淫，哀而不傷，語其聲也。」即徂徠對孔子此言的理解是：「樂而不淫，哀而不傷」是就〈關雎〉的樂音歌聲給人有此感受。故徂徠引〈樂記〉、《左傳》、孔安國等例子，謂「皆以聲言之」，以明已說「語其聲也」（第3冊，頁143-145）無誤。最後引孔安國「樂不至淫，哀不至傷，言其和也」之言為總結，並對此「和」字下定義，謂：「蓋言其得中和之聲也」。即徂徠認為孔安國的解釋才是符合孔子就聲上言之原意。徂徠主樂聲之說，乃受〈樂記〉、《左傳》、孔安國等影響。

徂徠強調「語其聲」的解釋，是用來批判朱熹的「主辭義」。徂徠認為朱熹「欲學者玩其辭，審其音，而有以識其性情之正也」的解釋是「主辭義言之」，是「非矣」。若就〈關雎〉詩的辭義，「樂而不淫」還可解釋得通，但對「哀」字，則行不通。因為「哀」的本義是「施於死喪者」，〈關雎〉詩的辭義中無此事實，故不該就詩辭解

⁸ 以為〈關雎〉、〈鹿鳴〉、〈文王〉、〈清廟〉者，《榕村語錄》所主，見清·李光地：《榕村語錄》，收入《文淵閣四庫全書》子部第31冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁200。以為〈大明〉、〈四牡〉、〈嘉魚〉、〈鳴雁〉者，《詩緯·汎歷樞》所主，見清·黃奭輯：《詩緯》（上海：上海古籍出版社，1993），卷4，頁14；以為〈風〉、〈小雅〉、〈大雅〉、〈頌〉者，《毛詩注疏》所主，見漢·毛亨傳，漢·鄭氏箋，唐·陸德明音義，孔穎達疏，朱傑人等整理：《毛詩注疏》（上海：上海古籍出版社，2013），卷1，頁23。

⁹ 以上二出處見魏·何晏集解，梁·皇侃義疏：《論語集解義疏》，收入《文淵閣四庫全書》經部第189冊，頁364、482。

釋。李楊論文就徂徠「施於死喪者」之論提出反駁，認為哀也有悲傷、哀憐之意，不可一概用於「死喪者」。¹⁰筆者以為李楊駁之有理。

徂徠先將朱熹之解置於字義的理解層面，再以「哀」是「施於死喪者」，故不適用於〈關雎〉詩之解釋，批判朱熹之解為非。筆者以為徂徠選擇性地就字義之解以批判朱熹是偏頗的做法，因為朱熹並不專只對〈關雎〉的詩辭做解，如徂徠所引中豈不見有「玩其辭，審其音」之說？徂徠或許見朱熹先言「玩其辭」，所以認定朱熹為「主辭義」。但朱熹之所以先言「玩其辭」乃因〈關雎〉之樂音歌聲已不可得而聞之故，只能退而求其次，姑且就詩辭以解其義，由「辭氣聲音」，而「審其音」，進而由「審音以知樂」¹¹，此是朱熹之意。

再者，孔安國並未對「言其和也」是就〈關雎〉之詩辭解，或是就其音樂言做出說明，徂徠直接就其聲解為「蓋言其得中和之聲也」，缺乏有效性。對此，中國學者對孔安國的詮釋，最早見於魏何晏集解、梁皇侃義疏《論語集解義疏》卷二「鄭玄曰：『樂得淑女，以為君子之好仇，不為淫其色也。寤寐思之，哀世失夫婦之道，不得此人，不為滅傷其愛也。』」¹²可知鄭玄是就詩辭解，並非就聲言。至北宋邢昺（932-1010）《疏》，解為「樂不至淫，哀不至傷，言其正樂之和也。」¹³即邢昺將孔安國的「和」直接解釋成「正樂之和」。正樂，謂雅樂。故可知邢昺已將此章之意轉成就音樂上理解。南宋鄭樵（1104-1162）在《通志》謂：「〈關雎〉，樂而不淫，哀而不傷，此言其聲之和也。」¹⁴徂徠解〈關雎〉之聲為「中和之聲」，即中和之樂，所以徂徠謂「語其聲也」，即是就音樂言，徂徠之解可能是根據邢昺、鄭樵等說而來。

徂徠在此章並未對「淫」做解釋，朱熹則解「淫」為「樂（音洛）之過而失其正者也」¹⁵，可知此樂乃指「琴瑟鐘鼓之樂」，淫乃指琴瑟鐘鼓之樂過度失其正。

¹⁰ 李楊：〈荻生徂徠「論語微」中關於「詩經」內容的獨特解釋〉，頁 286。

¹¹ 「審音以知樂」見漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《附釋音禮記注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第 5 冊（臺北：藝文印書館，1989），頁 665。

¹² 魏·何晏集解，梁·皇侃義疏：《論語集解義疏》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 189 冊，頁 364。

¹³ 魏·何晏集解，唐·陸德明音義；宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 189 冊，頁 558。

¹⁴ 宋·鄭樵：《通志》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 132 冊，頁 4。

¹⁵ 宋·朱熹撰：《論語集註》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 6 冊（上海：上海

徂徠解釋「鄭聲淫」，說：

〈國風〉，徒歌也，故存〈鄭〉、〈衛〉。鄭聲者，被之於聲樂，故放之。世有鄭聲，則民不好樂，所以放也。升庵說：「水溢於平曰淫水，雨過於節曰淫雨，聲濫於樂曰淫聲。……後世解〈鄭風〉皆為淫詩，謬矣。」此說為是。大氏聲樂可娛之甚，謂之淫已。（第4冊，頁232-233）

此引言，徂徠先說明〈鄭風〉與鄭聲之不同，次引明代楊慎（1488-1559）「聲濫於樂曰淫聲」之言¹⁶，以強調自己解釋的正確性。¹⁷徂徠認為〈鄭風〉是不配樂的徒歌，鄭聲則是有配聲樂。但《論語》此章並無提及〈鄭風〉，徂徠解「鄭聲淫」卻提及〈鄭風〉與鄭聲之不同，顯然是有其意圖，此意圖正是要引出楊慎之言，藉以指出後世學者誤解〈鄭風〉為淫詩。之所以會誤解，徂徠認為在於後世學者沒有認清鄭聲與〈鄭詩〉之有無配「聲樂」。實則，徂徠此說有值得商榷之處，如《左傳·襄公二十九年》季札觀周樂，樂工為之歌周之詩歌，為之歌秦，說：「此之謂夏聲」，為之歌頌，說：「五聲和，八風（即八音）平。」又為之跳武舞《象箛》、文舞《南籥》、《大武》、《韶濩》、《大夏》、《韶箛》等。¹⁸可見詩、歌、聲、音、舞、樂各有相關。毛《傳》解〈園有桃〉「我歌且謠」，謂：「曲合樂曰歌，徒歌曰謠。」¹⁹可見歌有合樂，則〈鄭風〉之詩歌豈無配聲樂之理？徂徠認為《詩》中有被樂、有徒歌之分。二〈南〉、〈豳〉、〈雅〉、〈頌〉有被樂之外，其他十二國風都是徒歌，故謂「〈國風〉，徒歌也。」（第4冊，頁28）其說來自南宋程大昌（1123-1195）「〈南〉、〈雅〉、〈頌〉之為樂詩，

古籍出版社，2002），頁89。

¹⁶ 明·楊慎：《升庵集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第209冊，頁329。山下龍二著有〈徂徠「論語徵」について〉3篇，其中第三篇提及「徂徠愛好楊慎之考證」（該文頁7），山下氏僅舉4例以說明，實則《論語徵》共舉楊慎21次之多。〔日〕山下龍二：〈徂徠「論語徵」について（三）〉，收入名古屋大學文學部編：《名古屋大學文學部三十周年記念論集》（名古屋：名古屋大學文學部，1979），頁480-502。

¹⁷ 仁齋於此章無解「淫」字，僅說：「淫聲，能蕩人志。」無助於徂徠，故徂徠無引此說。見〔日〕伊藤仁齋：《論語古義》，收入〔日〕關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第3冊（東京：鳳出版，1973），卷8，頁234。

¹⁸ 晉·杜預集解，唐·陸德明音義，唐·孔穎達疏：《附釋音春秋左傳注疏》，卷39，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第6冊（臺北：藝文印書館，1989），頁667-673。

¹⁹ 漢·毛亨傳，漢·鄭氏箋，唐·陸德明音義，唐·孔穎達疏，朱傑人等整理：《毛詩注疏》，卷5，頁514。

而諸國之為徒詩。」²⁰程說之誤，明代朱朝瑛、張次仲（1589-1676）等駁之，謂：「季札觀樂於魯工之所歌，或稱其大，或譏其細，或美其泱泱，或美其颯颯，是豈獨以人聲論者，安得謂其不入樂也？」²¹駁之有理。歌分有樂器伴奏之「樂歌」與無樂器伴奏之「徒歌」。鄭風既為徒歌，可見是「無樂器伴奏的歌」。但徠謂「鄭聲者，被之於聲樂」，意謂鄭聲配有「聲樂」，故與無樂器伴奏的鄭風不同。但徠並無解釋「鄭聲」是何指？朱熹解為「鄭國之音」，但徠無評，可視為但徠同意朱說，故「鄭聲」即配有聲樂的鄭國之音。對照楊慎「聲濫於樂曰淫聲」之解，可知「鄭聲」是一種過度、沒有節制的音樂。但根據樂記「人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變，變成方，謂之音。比音而樂之，及干戚、羽旄，謂之樂。」²²則聲、音、樂三者各有所指，「聲」處於較雛形的階段，是原始的、無章的、未經雕琢的人心呈現。「音」則進一步將各種不同的聲，系統化、組織化、次序化之後的階段。「樂」則是配合其音，使之諧和，播奏樂器，舞蹈文、武舞的階段。則「鄭聲」可說是最初的階段，尚不足以稱之為「音」，更遑論謂之為「樂」。故可知孔子「惡鄭聲之亂雅樂也」（陽貨篇），正指「鄭聲」隨性、無序、過度，足以破壞雅樂之中正、和諧、合節。據此，則朱熹、楊慎、但徠三者之說各有所誤。再者，但徠解「淫」之義為「聲樂可娛之甚」，此解乃來自楊慎之解。孔安國謂：「鄭聲、佞人亦俱能感人心，與雅樂、賢人同，而使人淫亂危殆，故當放、遠之也。」²³可知孔安國以「鄭聲」對雅樂，鄭聲能感人心而使人淫亂，則孔安國此處之「淫亂」說，恐非指聲樂，而是指人之心志行為之不正。故但徠不引孔安國此說。朱熹於此章雖無解「淫」字，但朱熹與但徠對論語之「淫」字，都解為「過甚」之意，唯所指內容不同，即朱熹指樂過甚而失其正，但徠則指聲樂之過甚。

至於但徠同意楊慎說「後世解鄭風皆為淫詩，謬矣。」自然亦是針對朱熹

²⁰ 宋·程大昌：〈詩論二〉，《考古編》，收入《文淵閣四庫全書》子部第158冊，頁3。

²¹ 明·朱朝瑛：《讀詩略記》，收入《文淵閣四庫全書》經部第76冊，頁342。又見明·張次仲：《待軒詩記》，收入《文淵閣四庫全書》經部第76冊，頁39。

²² 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《附釋音禮記注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第5冊，頁662。

²³ 魏·何晏集解，梁·皇侃義疏：《論語集解義疏》，收入《文淵閣四庫全書》經部第189冊，頁482。

而來。因為鄭國之聲樂可娛過甚，所以鄭聲淫，但〈鄭風〉是徒歌，無配樂可言，所以不淫。於是將〈鄭風〉解為淫詩的學者都是沒有分清楚鄭聲與〈鄭風〉不同所致，代表學者正是朱熹。然以朱熹之學識，難道會不知鄭聲與〈鄭詩〉不同？當然不會。朱熹說：

鄭、衛之樂，皆為淫聲。然以《詩》考之，〈衛詩〉三十有九，而淫奔之詩，才四之一。〈鄭詩〉二十有一，而淫奔之詩已不翅七之五。衛猶為男悅女之詞，而鄭皆為女惑男之語。衛人猶多刺譏懲創之意，而鄭人幾於蕩然無復羞愧悔悟之萌。是則鄭聲之淫，有甚於衛矣。故夫子論為邦，獨以鄭聲為戒，而不及衛，蓋舉重而言，固自有次第也。《詩》可以觀，豈不信哉！²⁴

在此，朱熹已先表明認同鄭、衛之樂，皆為淫聲。但〈鄭〉、〈衛〉之詩又如何？他就〈鄭〉、〈衛〉之詩進行考察，結果是〈衛詩〉有「四之一」，〈鄭詩〉卻有「七之五」是淫詩。可見〈鄭〉、〈衛〉之詩有不少淫詩存在。由此亦可知朱熹並未將〈鄭風〉全部視為淫詩，既然如此，解《詩》時自然不可能如楊慎、徂徠等所說「解〈鄭風〉皆為淫詩」的情況。不過，在朱熹得到此結果後，卻導出「是則鄭聲之淫，有甚於衛矣」的結論，益發敦信「《詩》可以觀」，可見朱熹確實已將孔子所稱的鄭聲淫視同為〈鄭詩〉淫。

總之，徂徠認為聲樂與徒歌不同，鄭國之聲樂雖可娛過甚，但〈鄭詩〉為徒歌，無可娛過甚之聲樂，故不可能產生淫之情況。徂徠此觀點可說是受程大昌、楊慎等影響。

徂徠此說在江戶時代中期也頗受重視，春臺《朱氏詩傳膏肓》批判朱熹，說：

〈樂記〉云：「鄭、衛之音，亂世之音也，桑間濮上之音，亡國之音也」。《論語》云：「放鄭聲」。晦菴据此等語，遂以〈鄭〉、〈衛〉之詩，多淫奔期會之作。然《論語》及〈樂記〉所云，一曰聲，一曰音，而未始曰〈鄭〉、〈衛〉之詩，彼特言二國聲音之淫耳。所謂聲音者，人聲器音是已。其實二國之詩，豈必皆淫奔之言哉？……〈鄭〉、〈衛〉之詩，先儒不以為淫奔者，而晦菴多

²⁴ 宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，頁481。

以為淫奔，不知辭與聲音，自為二途也。²⁵

春臺強調《論語》言鄭聲，〈樂記〉言鄭音，都不是說〈鄭詩〉。聲音是人聲、器音，是鄭聲淫之所出，與〈鄭詩〉無涉。批朱據此以說《詩》，是不知辭與聲音之不同者。不過，春臺批朱視〈鄭〉、〈衛〉之詩為「多淫奔期會之作」，而不是「皆為淫詩」，較諸徂徠精確，可說是其學派內傳承上的進步。

春臺的學生渡邊蒙菴（1687-1775），著有《詩傳惡石》：「淫聲煩乎？其罪在人，〈鄭〉、〈衛〉之詩，何可罪哉？朱子不知《詩》之與聲音自別，故往往其論爾。」²⁶由此可知蒙菴繼承春臺觀點，認為〈鄭〉、〈衛〉之詩不是鄭、衛之聲，批評朱熹不知《詩》、聲之別。

江戶時代後期的儒者龜井昭陽（1773-1836），他的學問也以徂徠學為主，並參酌朱子學。他解〈關雎序〉，說：「此節資於《論語》以說《詩》義，猶〈樂記〉資於《易大傳》以說《禮》、樂。《論語》言音，此言其義。故以是句結之。」²⁷昭陽繼承徂徠之說，以為孔子是就〈關雎〉之音而言，故有此註。又解〈將仲子〉說：「夫周樂主文，《詩》皆正音，季札所贊可徵。鄭、衛何曾有淫聲、邪音乎？」²⁸昭陽此說本是要說明〈鄭詩〉為正音，不為淫詩，但「鄭、衛何曾有淫聲、邪音乎？」的反問，卻與孔子「鄭聲淫」、〈樂記〉「鄭、衛之音，亂世之音也……。桑間濮上之音，亡國之音也。」及子夏所言：「鄭音好濫淫志，宋音燕女溺志，衛音趨數煩志，齊音敖辟喬志，此四者皆淫於色而害於德，是以祭祀弗用也」等說有所齟齬。²⁹

近代的竹添光鴻（1842-1917）著有《毛詩會箋》，他解「是以〈關雎〉樂得淑女以配君子，憂在進賢，不淫其色」為：「淫者，過也。男過愛女曰淫。」³⁰可知光鴻就男女情愛解「淫」字，不與徂徠同調。再看他說：「細玩孔子說不淫不傷，自宜

²⁵ 〔日〕太宰春臺：《朱氏詩傳膏肓》，收入〔日〕關儀一郎編：《日本儒林叢書》第11冊（東京：鳳出版，1971），頁17-18。

²⁶ 〔日〕渡邊蒙菴：《詩傳惡石》（靜岡縣濱松市立圖書館鄉土資料室藏，1739），頁30。

²⁷ 〔日〕龜井昭陽：《毛詩考》（哈佛燕京學舍藏，1952），寫本，卷1，無編頁。

²⁸ 〔日〕龜井昭陽：《毛詩考》，卷7，無編頁。

²⁹ 〈樂記〉以下之引言，分見漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《附釋音禮記注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第5冊，頁665、692。

³⁰ 〔日〕竹添光鴻：《毛詩會箋》（南京：鳳凰出版社，2012），頁105。

從夫婦男女上立說。」更可得到佐證。

由以上各學者的言論可知，徂徠之觀點已成一家之言。徂徠之所以要破除朱熹鄭聲淫等同於〈鄭詩〉淫之目的，在於批判朱熹《詩》有「使人得其情性之正」的教化功能。以下論述徂徠的「《詩》教觀」。

三、徂徠之《詩》教觀

（一）思無邪

《詩》教多指「思無邪」與「溫柔敦厚」而言，關於「思無邪」，朱熹在《論語集註》解釋說：

凡《詩》之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。然其言微婉，且或各因一事而發，求其直指全體，則未有若此之明且盡者。故夫子言《詩》三百篇，而惟此一言足以盡蓋其義，其示人之意亦深切矣。程子曰：「思無邪者，誠也。」（《朱子全書》第6冊，頁74-75）

朱熹認為《詩》之言辭有善、有惡，善的可用以激發善良之心，惡的可藉以警戒放蕩之志。不管是用以激發善心，抑或藉以懲戒逸志，最終之功用，在於使讀《詩》者得到情性之正。最足以表達此一最終功用的語彙，正是孔子所提出的「思無邪」。但徂徠在《論語徵》針對此解釋，說：

「思無邪」，包氏曰：「歸於正」。朱子演之曰：「凡《詩》之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。」其說至於桑間濮上而窮矣。遂有〈鄭〉、〈衛〉，孔子所刪，而漢儒取以足三百之疑也。殊不知孔子語所以取於《詩》之方耳，《詩》之義多端，不可為典要，古之取義於《詩》者，亦唯心所欲。祇其思無邪，是孔子之心也。欲取義於《詩》者，必有所思，故曰「思」。後儒以情性解之，豈「思」字之義乎？「邪」如「奇衰」之「衰」，謂務奇巧以踰先王之道也。其在詩，本

言魯侯來之思，不淫奇邪，以致駟牝三千之盛已。程子曰：「思無邪者，誠也。」仁齋先生曰：「直也」，可謂不知字義矣。……夫古之取諸《詩》，唯心所欲，故聖人恐其流於邪也，是孔子所以言之。宋儒效顰，子雲之《法言》、《太玄》哉！（第3冊，頁57-59）

徂徠引包咸（前 6-65）、朱熹、程子、仁齋等人之說加以批判，認為「思無邪」既非包咸的「歸於正」，亦非程子之「誠」、仁齋之「直」，更不是朱熹「勸善懲惡」。徂徠指出朱熹所言感發懲創使人得其情性之正，乃闡發東漢包咸之「歸於正」一言。但《詩》何以有「桑間濮上」之淫聲？於是留給後世諸多疑問，如朱熹再傳弟子王柏（1197-1274）即有漢儒「追殘補缺，以足三百篇」之說³¹，王守仁（1472-1529）亦認為今本《詩》有〈鄭〉、〈衛〉，已非孔子舊本，「必秦火之後，世儒附會，以足三百篇之數。」³²徂徠認為此等說詞都是不知孔子說此言之用意。他認為「思無邪」是孔子取義於《詩》的方法，因為古人欲取義於《詩》，必有所思，各隨其心之所欲取義於《詩》，但詩辭的本質，其義多端，不可為典要，若不用純正之思取義於《詩》，恐流於邪。故孔子提出取義於《詩》的方法，以警示後世學者取義於《詩》時，心不可奇邪，以免流於邪僻。就徂徠的思想脈絡而言，六經都是先王之道。《詩》是六經之一，所以徂徠認為孔子將有取義於《詩》時，所思所慮皆無奇巧以踰先王之道。因為一旦起了奇邪之心，已逾越先王之道。孔子當然不可能以奇邪之心，以逾越先王之道。李楊論文總結徂徠「思無邪」之解釋，以為徂徠要讀者「帶著沒有邪念的心，來讀《詩經》三百篇」³³，實則此應是孔子之心，非徂徠之事。

筆者以為徂徠此說至為嶄新，中國學者一般以「斷章」為「取義」於《詩》的方法，「思」乃作詩者之思，無邪乃詩人以無邪之心思作詩。如元代袁俊翁（生卒年不詳）即對此有過討論，他說：

或疑此思字，果指作詩者之思邪？抑指讀《詩》者之思邪？竊嘗究之，自作詩而論，善者必為之美，惡者必為之刺，此作詩者之思無邪也。自讀《詩》

³¹ 宋·王柏：〈經傳辨〉，《魯齋集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第125冊，頁240。

³² 明·王陽明：〈語錄一〉，《王文成全書》，收入《文淵閣四庫全書》集部第204冊，頁13。

³³ 李楊：〈荻生徂徠「論語徵」中關於「詩經」內容的獨特解釋〉，頁282。

而論，善者必以為法，惡者必以為戒，此讀《詩》者之思無邪也。二說於義皆通，但原夫子立論之本旨，取此一言以蔽《詩》三百之義，則正指作詩者之思，是也。然後之學者，當以吾思之無邪，求以會詩人無邪之思，則興於《詩》也不難矣。³⁴

其意以為：雖說作詩者之思與讀《詩》者之思，兩者皆可說得過去，但就孔子立論之旨，畢竟是就作詩者之思無邪而言。就後學者言，應以自己無邪之思，就詩以求感通於詩人無邪之思，然後才可成就「興於《詩》」的實踐，否則讀者與作者之間無法溝通，此學習即成為無效應之行為，無法實踐「興」的成就。故中國學者大多將「思無邪」視為孔子《詩》教的目標，無人以「思無邪」為孔子取義於《詩》的方法。徂徠解「思無邪」為「思不淫奇邪」，以此批判朱熹以「性情之正」解「思無邪」，認為朱熹以「情性」貼「思」，並非「思」之字義，但徂徠卻不批判朱熹以「正」貼「無邪」³⁵，可知徂徠的「不淫奇邪」有「正」之義。如果此解無誤，則徂徠批判程子之「誠」及仁齋之「直」為「不知字義」，恐有過當之嫌。因為，「誠」與「直」都有「正」義在其中。如「正誠」、「誠正」、「正直」都有端正、不偏邪之義，與「不淫奇邪」並無二義。朱熹想透過讀到好的詩得以勸善，讀到不好的詩得以懲惡的方法，以達成教化讀《詩》者能得情性無邪之正之目的。他說：「思無邪，乃是要使讀《詩》人思無邪耳。讀三百篇《詩》，善為可法，惡為可戒，故使人思無邪也。」³⁶但朱熹勸懲的方法論為徂徠所否定，朱熹「思無邪」的《詩》教最終目標為徂徠視為孔子取義於《詩》的方法。就徂徠而言，「思無邪」並非《詩》教之目標，而是孔子個人取義於《詩》的方法。孔子以此方法警示後世學者取義於《詩》時，勿流於邪僻。加以「諷詠發之，使人不知覺」地潛移默化之作用，以達成材、成德之功。故「成其材德」才是徂徠學《詩》的目的。

春臺對於徂徠的「思無邪」觀，有如下解釋：

思無邪，思如字平聲，念也。邪，不正也。凡《詩》出於人情，人情有邪正，

³⁴ 元·袁俊翁：《四書疑節》，收入《文淵閣四庫全書》經部第197冊，頁776。

³⁵ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第14冊，頁799。

³⁶ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第14冊，頁794。

去邪歸正，《詩》之所以導情也。〈大序〉所謂「發乎情，止乎禮義」者，非惟變風為然也。是故，《詩》三百篇，雖其言不同，而其所以用之鄉黨邦國者，無非先王之所以導情，導情如之何？曰：「去邪歸正而已矣。」〈魯頌〉云：「思無邪」，但茲一言，足以斷三百篇之義，而學者或不知之，故孔子指而示之云。³⁷

徂徠無解「思」字，春臺解為「念」，是思慮、想法之意。徂徠以為「邪」即「奇邪」，春臺直解為「不正」，其義實與朱熹同。謂「《詩》出於人情，人情有邪正」，則意謂《詩》來自人之情，人之情有邪有正，故《詩》必然亦有邪正，先王以邪正參雜之《詩》為教典，用之鄉黨邦國，以疏導人民情感，則不得不有所作為，實際做法則是「去邪歸正」。他認為先王以《詩》為教，以「去邪歸正」的方式，疏導人情，使之能去除不正之邪念而歸於正，以達教化之功。其說與徂徠全不相同。春臺的學生赤松太庾（1709-1767）著有《詩經述》，他說：「《詩》固無定義，隨取隨有。故孔子恐人或有取用之，而成己奸邪詭詐之說，以害正道，故斷詩中一言以誡之，欲使取《詩》之人唯用之正義也。」³⁸太庾此說實融合仁齋與徂徠之說。「《詩》固無定義，隨取隨有」乃總結仁齋「《詩》，活物也。其言初無定義，其義初無定準。流通變化，千彙萬態。挹之而愈不竭，叩之而欲無窮。」³⁹而「故孔子恐人」以下，則是發揮徂徠之說。可知太庾亦繼承徂徠之說，以為思無邪乃是孔子取《詩》義時之心，並以此告誡用《詩》之人。春臺的另一位學生松崎觀海（1725-1776）著有《觀海樓論語記聞》七卷，其學生和田廉（1728-1814）據該書著《觀海樓談論語記聞》，說：「謂三百大意所落在思無邪一句，極是，故舉去邪歸正之說。」⁴⁰此「去邪歸正」正是春臺的主張。又說：「所謂思無邪是指正直地說出之意」⁴¹，則有包咸及仁齋之意，與徂徠不同，而終歸於春臺之說。光鴻《毛詩會箋》解〈桑中〉，說：「〈桑中〉、

³⁷ 〔日〕太宰春臺：《論語古訓外傳》（江戶：嵩山房，1745），卷2，頁1b-2a。

³⁸ 〔日〕赤松太庾：《論語述》（江戶：出雲寺和泉掾，1762），卷1，頁15a。

³⁹ 〔日〕伊藤仁齋：《論語古義》，收入〔日〕關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第3冊，卷1，頁13。

⁴⁰ 〔日〕和田廉：《觀海樓談論語記聞》（山形縣鶴岡市立圖書館鶴岡市鄉土資料館藏），寫本，卷1，「為政第二」，無頁碼。

⁴¹ 〔日〕和田廉：《觀海樓談論語記聞》，卷1，無頁碼。

〈溱洧〉所賦，亦吟詠民之情性。而其所以賦之，在以風其上，非止乎禮義而何？思無邪者，言《詩》發於人情之正，而無所迂曲也。」⁴²則有思無邪乃詩人作詩時發於正直之情之意。此說與中國學者同，異於徂徠。

總之，徂徠以思無邪為孔子取義於《詩》時之心，此說僅太庾繼承，其他學者則大多與之不相同。就影響上而言，似乎不大，就傳承上言之，則對徂徠之說有所修正或發揮，亦是難免之事。

（二）溫柔敦厚

《詩》教的另一議題即是「溫柔敦厚」。此說首見於《禮記·經解》「孔子曰：『入其國，其教可知也。其為人也溫柔敦厚，《詩》教也。……故《詩》之失，愚。……其為人也溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也。』……」⁴³其旨在說明《詩》的教化功能及其缺失，認為要能達到教化而又無其缺失，才是深通《詩》的教化。但「溫柔敦厚」到底是詩人「溫柔敦厚」？還是詩辭本身「溫柔敦厚」？抑或是學《詩》者得其教化的結果？朱熹《論語集註》解「誦《詩》三百」章，說：「其言溫厚和平，長於風諭。故誦之者，必達於政而能言也。」（頁 180）可知朱熹認為是詩辭「溫厚和平」。《朱子語類》也說：「溫柔敦厚，《詩》之教也。使篇篇皆是譏刺人，安得溫柔敦厚？」（冊 17，頁 2734）即朱熹認為如果《詩》篇篇都是刺詩，則其所用的詩辭，如何可能是「溫柔敦厚」？又如「寬厚溫柔，《詩》教也。若如今人說〈九罍〉之詩乃責其君之辭，何處討寬厚溫柔之意？」（冊 17，頁 2795）亦可知朱熹是從詩辭本身言「溫柔敦厚」。此與門人問：「『〈關雎〉樂而不淫，哀而不傷』，是詩人情性如此，抑詩之詞意如此？」朱熹答曰：「是有那情性，方有那詞氣聲音」同樣情形（冊 14，頁 906），即朱熹認為有詩人中和之情性，才有中和之詩辭。徂徠對朱熹之解，雖讚為「可謂善解已」，仍不忘批判朱熹，說：

至於「其言溫厚和平」者，則大不然矣。如「人之無良，我以為兄。」「人

⁴² 〔日〕竹添光鴻：《毛詩會箋》，頁 391。

⁴³ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《附釋音禮記注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第 5 冊，頁 845。

而無禮，胡不遄死！」「取彼譖人，投畀豺虎。豺虎不食，投畀有北。」「讒人罔極，構我二人。」「知我如此，不如無生」類，豈溫厚和平哉？是朱子見〈經解〉「其為人也溫柔敦厚，《詩》教也」而為此言耳。殊不知〈經解〉之言，語學《詩》而成德者已，非謂《詩》也。學《詩》者之溫柔敦厚，為悉性情故也。如「長於風諭」，豈啻《詩》乎？亦在用之者焉。是朱子之所不知也，學者察諸。（第4冊，頁165-166）

徂徠先舉出分別屬於〈鶉之奔奔〉、〈相鼠〉、〈巷伯〉、〈青蠅〉、〈苕之華〉等五詩篇之詩句，反問如此之類的詩辭，豈是溫厚和平？接著分析朱熹之所以如此說，乃是因為朱熹見〈經解〉言「其為人也溫柔敦厚，《詩》教也」之故。但此又是朱熹不知〈經解〉之何以有此言之誤，因為徂徠認為〈經解〉之言乃謂學《詩》成德者能熟悉性情，故有此溫柔敦厚，不是說詩辭本身溫柔敦厚，朱熹卻誤以為是詩辭本身溫柔敦厚。根據徂徠所舉五詩篇之詩辭，確實有失溫厚之實。朱熹自己也曾說過類似的話，他說：「只是思無邪一句好，不是一部《詩》皆思無邪」。⁴⁴此處可看出朱熹認為作詩者並不都是「思無邪」，既然並非所有詩人都是「思無邪」，也不是一部《詩經》都「思無邪」，即不能保證每位詩人都得情性之正，每篇每句詩辭都是「溫柔敦厚」。故徂徠之批判有其道理。但一部《詩》更不是篇篇都用來刺人之作，故徂徠之批判也只是舉其極端者言，並非道理全在他身上。但就〈經解〉所言「其為人也溫柔敦厚，《詩》教也。」筆者以為應解釋為：「其國人之所以能溫柔、敦厚，乃《詩》教之效。」故徂徠之解，較貼近〈經解〉之原意。

中國學者對〈經解〉「溫柔敦厚」的看法，如元代陳澧（1261-1341）《禮記集說》引三人之說：

方氏曰：「六經之教善矣，然務溫柔敦厚而溺其志，則失於自用矣，故《詩》之失愚。……夫六經之教，先王所以載道也，其教豈有失哉？由其所得有淺深之異耳。」應氏曰：「淳厚者，未必深察情偽，故失之愚。……惟得之深，養之固，有以見天地之純全，古今之大體，而安有所謂失哉？」石梁王氏曰：「所以教者，多言《詩》、《書》、《禮》、樂，且有愚、誣、奢、賊、煩、亂

⁴⁴ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第17冊，頁2734。

之失，豈《詩》、《書》、樂、《易》、《禮》、《春秋》使之然哉？此決非孔子之言。」⁴⁵

此三人都認為六經之教善矣，是學習者自己之失，不是六經之失，徂徠與之同意。然大多學者以為是詩辭「溫柔敦厚」，詩辭之所以呈現出「溫柔敦厚」之氣象，是因為詩人以「溫柔敦厚」之詩辭作詩，所以讀《詩》者亦由「溫柔敦厚」之詩辭中學得「溫柔敦厚」之情性。由此可知，中國學者著重論述原因端，詩人詩辭之「溫柔敦厚」；徂徠著重論述結果端，讀《詩》者「溫柔敦厚」。

徂徠駁朱熹的「溫柔敦厚」觀，春臺有如下的繼承：

晦菴於〈燕燕〉、〈日月〉、〈終風〉、〈凱風〉、〈谷風〉、〈旄丘〉諸篇，每稱其溫厚，悅其言婉曲不迫也。《詩》固有婉曲不迫，如此數篇者，獨不有直切如〈相鼠〉、〈巷伯〉者乎？《詩》三百篇，亦非一體，何獨取其溫厚和平、婉曲不迫者，而舍其他乎？⁴⁶

春臺認為《詩》不只一種風格，批評朱熹「獨取其溫厚和平、婉曲不迫者」而捨棄其他。春臺之所以舉〈相鼠〉、〈巷伯〉二詩之耿直誠懇，無溫厚和平，目的乃在回應徂徠批判朱熹《詩》為「溫厚和平」之非。故朱熹註為「詩人之忠厚」、「詩之所以為厚」、「民俗之厚」等，春臺都以「評語也」視之。春臺批評朱熹好為譏評是有其原因的，因為他認為「但解本文，不下評語，古法迺爾。」⁴⁷朱熹違反注書之古法，所以遭春臺批判。和田廉說：「《詩》知人情者，故讀《詩》可通達人情，自然成溫柔敦厚也，非《詩》之辭溫柔敦厚，朱子誤矣。」⁴⁸和田也認為溫柔敦厚是讀《詩》者通達人情之故，不是《詩》之辭溫柔敦厚。此說與徂徠之說前後相呼應。

徂徠認為學《詩》而成德者，之所以能溫柔、敦厚，是因為學《詩》者能「悉性情故也」。「悉性情」即是「悉人情」之意，以下就此議題，討論徂徠之人情觀。

⁴⁵ 元·陳澧：《禮記集說》，收入《文淵閣四庫全書》經部第114冊，頁948。宋·方慤《禮記解義》20卷；宋·應鑄《禮記纂義》20卷；明·王時潛《附注禮記》。

⁴⁶ 〔日〕太宰春臺：《朱氏詩傳膏肓》，收入〔日〕關儀一郎編：《日本儒林叢書》第11冊，頁8。

⁴⁷ 〔日〕太宰春臺：《朱氏詩傳膏肓》，收入〔日〕關儀一郎編：《日本儒林叢書》第11冊，頁2。

⁴⁸ 〔日〕和田廉：《觀海樓談論語記聞》「子路第十三」，卷3，無頁碼。

四、徂徠之《詩》悉人情觀

徂徠提出《詩》的本質在於「悉人情」，其目的在批判朱熹「《詩》本人情」說之誤。朱熹《論語集注》解「子曰誦《詩》三百」章，說：「《詩》本人情，該物理，可以驗風俗之盛衰，見政治之得失。其言溫厚和平，長於風諭。故誦之者，必達於政而能言也。」（頁 180）解「子曰興於《詩》」章，說：「《詩》本人情，有邪有正，其為言既易知，而吟詠之間，抑揚反復，其感人又易入。故學者之初，所以興起其好善惡之心，而不能自己者，必於是而得之。」（頁 133）在《詩傳綱領》解為：「《詩》本人情，其言易曉，而諷詠之間，優柔浸漬，又有以感人而入于其心。故誦而習焉，則其或邪或正，或勸或懲，皆有以使人志意油然而興起於善，而自不能已也。」⁴⁹凡此種種，都說明朱熹確實認為「《詩》本人情」。對此，徂徠在《論語徵》批評說：

朱子曰：「《詩》本人情，該物理，可以驗風俗之盛衰，見政治之得失，其言溫厚和平，長於風諭，故誦之者必達於政而能言也。」可謂善解已。然朱子之解《詩》以義理，故此曰「本人情」，言主人情而教義理，是其所以下「本」字也，其意謂非義理不可以為教，故不能離義理而解《詩》矣，是不知《詩》者也。夫《詩》悉人情，豈有義理之可言乎？然古所以謂「《詩》、《書》，義之府」者何也？古之所謂「義」者，殊於朱子所謂「義」焉。蓋《書》者聖賢格言，《詩》則否，其言無可以為教者焉。然悉人情，莫善於《詩》，故《書》正而《詩》變，非《詩》則何以善用《書》之義乎？故所以謂「《詩》、《書》，義之府」者，合《詩》、《書》而言之也。如「《書》道政事」，然必學《詩》，而後《書》之義神明變化，故孔子謂「達於政」者亦於此焉。大氏《詩》之為言，零零碎碎，繁繁雜雜，凡天下之事莫不言者，唯《詩》耳，凡天下之理莫不知者，亦唯《詩》耳，是豈理學者流所能知哉？故朱子所謂「該物理」者，亦唯指草木鳥獸耳。如「驗風俗之盛衰，見政治之得失」，豈不可乎？然亦終異於知《詩》者所驗見已。（第 4 冊，頁 164-165）

簡言之，徂徠認為朱熹雖善解「子曰誦《詩》三百」章，然以義理解《詩》。而《詩》悉人情，豈有義理之可言？且朱熹之義，不同於古義。朱熹之理，只是草木鳥獸等

⁴⁹ 宋·朱熹：《詩傳綱領》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，頁 346-347。

之物理，非天下之理。⁵⁰所以朱熹終究不知《詩》，不能解《詩》。

其次，徂徠既認為《詩》悉人情，無義理之可言，卻又認同《左傳》「《詩》、《書》，義之府」的說法。在此，徂徠並無說明二義之異何在？但可在《論語徵》「子曰君子喻於義」章得到解答。徂徠說「義者，《詩》、《書》所載先王之古義也。古之人據先王之古義以裁決事之宜焉。古學既亡，人妄取諸己臆，謂之義，非義之義也。」（第3冊，頁183）據此可知徂徠對此二義的區別，即載於《詩》、《書》的義，是先王之古義，古人據此以裁決事宜，是就人事言。朱熹的「義者，天理之所宜」則是就天理言，是以一己之推測而謂之義，已非《詩》、《書》所載先王之古義。故朱子之「義」，不同於《詩》、《書》所載先王之古義。徂徠解「可以群」，說：「群居切磋，諷咏相為，則義理無窮，默而識之，則深契於道，此非群乎？」（第4冊，頁290）可見《詩》有無窮之義理可群居切磋。此義理雖與朱熹所用之義理同字，但其內容乃指「先王之古義」，自然異於朱熹。

朱熹的「本」，與徂徠的「悉」，有何不同？何以徂徠必以「悉」批「本」？「本」有「注重、崇尚」之意，徂徠將之改為「主」，因為「主」也有「注重」之意。所以「《詩》本人情」、「《詩》主人情」即為「《詩》注重人情」。然「本」又有「推原」之意，故「《詩》本人情」即為「《詩》源自人情」，朱熹之意，應是屬此。從徂徠《譯文筌蹄》所解之「悉」，可知有「詳盡的了解、知道」之意⁵¹，故「悉人情」即為「洞悉人情」，徂徠說《詩》為「凡天下之事莫不言者」、「凡天下之理莫不知者」，正因為《詩》道盡天下之事，洞悉天下之理之故。徂徠認為不管是「注重」或是「推原」之「本」，都不能涵蓋「洞悉」之意。即徂徠認為《詩》全是吟詠人情，故讀《詩》即可知人情，不是《詩》以人情為主，而加以注重或崇尚。

徂徠強調「《詩》悉人情」，批判朱熹「《詩》本人情」。其實朱熹並非不知《詩》有「悉人情」之特質，朱熹解〈旄丘〉二章，說：「詩之曲盡人情如此」⁵²又在〈常

⁵⁰ 徂徠視輔廣所言「該物理，謂多識鳥獸草木之名」為朱熹之理。宋·趙順孫：《論語纂疏》，收入《文淵閣四庫全書》經部第195冊，頁408。

⁵¹ 〔日〕荻生徂徠：《譯文筌蹄》，收入〔日〕吉川幸次郎等編：《漢語文典叢書》第3冊（東京：汲古書院，1979），頁82。

⁵² 宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，頁433。

棣〉篇後語說此詩「可謂委曲漸次，說盡人情矣。」⁵³不管是「曲盡」，抑或「委曲」，都說明朱熹了然《詩》有「悉人情」之特質。自朱熹解「《詩》本人情，該物理」後，宋、元、明、清各代學者多沿用不已。只有明代李東陽（1447-1516）借用朱說稍改其字，謂：「昔人謂必行萬里道，讀萬卷書，乃能讀杜詩。蓋杜之為詩者，悉人情，該物理，以極乎政事，風俗之大，無所不備，故能成一代之制作，以傳後世，非惟不易學，亦不易讀也。」⁵⁴此雖是讚賞杜詩，然亦指出《詩》有「悉人情」之特質，可知亦源自朱熹「《詩》本人情」之說。雖不清楚徂徠以「《詩》悉人情」批判朱熹「《詩》本人情」是否與李東陽有關，然此二人同舉《詩》「悉人情」卻有異曲（一指《詩經》，一指杜詩）同工之妙。

徂徠「《詩》悉人情」之《詩》觀，春臺於此章並未承師之說，然解「可以觀」，說：「觀，觀察人情也。《詩》出於人情者也，天下人情，三百篇盡之。學《詩》然後能達人情，故云可以觀。」⁵⁵春臺「《詩》出於人情」之說，其實與朱熹「《詩》本人情」無異，卻不同於徂徠。然春臺亦主張《詩》盡人情，則是繼承徂徠之說。徂徠以為學《詩》可知人情，春臺亦以為學《詩》可達人情，達即通曉、明白，所以就人情觀而言，可說春臺大部分繼承了徂徠之說。蒙菴於《詩傳惡石》謂：「學《詩》者尚斷為知人情而已」，又認為「《詩》以知人情為一書之用」（頁12），可知蒙菴此說亦繼承徂徠學《詩》可知人情之說。

與「《詩》悉人情，豈有義理之可言乎」同調者，即是「勸善懲惡」說。徂徠雖不在《論語徵》批判朱熹以勸善懲惡說《詩》，但可在《辨名》看到。徂徠說：「夫古之詩，猶今之詩也。其言主人情，豈有義理之可言哉？後儒以為勸善懲惡之設者，皆不得其解者之言已。」⁵⁶此後儒是指朱熹而言。徂徠認為《詩》不是用來「勸善懲惡」，以此解《詩》不可能得到真正的《詩》旨。徂徠推論朱熹之所以會有此說法，

⁵³ 宋・朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，頁549。

⁵⁴ 明・李東陽：〈瓊臺吟稿序〉，《懷麓堂集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第189冊，頁290。

⁵⁵ 〔日〕太宰春臺：《論語古訓外傳》，卷17，頁11a。

⁵⁶ 〔日〕荻生徂徠：《辨名》，收入〔日〕井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》第6冊（東京：臨川書店，1970），頁54。

是因為「以讀《書》之法而讀《詩》，謂是勸善懲惡之設焉。」⁵⁷即徂徠認為朱熹以讀《書》的態度讀《詩》，然「《書》者聖賢格言」（第4冊，頁164）「《書》為聖賢大訓」（第4冊，頁289），以此解《詩》，導致他無法正確地解釋《詩》旨。

以《詩》為勸善懲惡，並非朱熹首創。唐孔穎達（574-648）《春秋左傳注疏》解趙衰「《詩》、《書》，義之府」，說：「《詩》之大旨，勸善懲惡。《書》之為訓，尊賢伐罪。」⁵⁸孔穎達明白指出「勸善懲惡」乃《詩》之大旨，朱熹之說或據此為言。自此宋、元、明、清之學者多持此說，不以「悉人情」同說。

朱熹「勸善懲惡」說在日本江戶時代引起不少討論⁵⁹，以古學派而言，除徂徠外，春臺也批判朱熹勸善懲惡說，謂：「此說大非。夫《詩》無一定之義，安有某善某惡之可指命者乎？朱熹說《詩》，每輒以勸懲言之，謬哉！夫勸善懲惡者，賞罰之功，《春秋》之義也。《詩》豈有之乎？」⁶⁰春臺指出勸善懲惡是《春秋》大義所在，不該以此說《詩》。此說修正徂徠批判朱熹之說，似乎較為貼切。⁶¹蒙菴也持同樣觀點，說：「今之說《詩》者，以《詩》為勸善懲惡，是乃食而不知其味也。《詩》既為勸善懲惡也，則《春秋》將謂何？名教甚乖矣。朱子門風，令人桎梏乎理學，以強循於範圍，至於今猶然。」⁶²他指出朱熹以理學觀點說《詩》有勸善懲惡之功能，實與《春秋》之旨混淆。但他也嘗試以朱熹之立場考慮勸懲之事，他說：「抑《詩》故無定義，則取義如朱子。且勸懲之一事也，不可謂必無焉。……然而以《詩》教為然，與是經風雅之道，酷背馳矣。」⁶³他分析《詩》既無定義，則朱熹勸懲之說

⁵⁷ 〔日〕荻生徂徠：《辨道》，收入〔日〕井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》第6冊，頁24。

⁵⁸ 晉·杜預集解，唐·陸德明音義，唐·孔穎達疏：《附釋音春秋左傳注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第6冊，頁267。

⁵⁹ 參考王曉平：〈朱熹勸善懲惡《詩經》說在日本的際遇〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》4（1996.4），頁69-74。

⁶⁰ 〔日〕太宰春臺：《論語古訓外傳》，卷2，頁2a。

⁶¹ 「《春秋》之紀事，則是聖人所以勸善懲惡者也。」宋·王正德：《餘師錄》，收入《文淵閣四庫全書》集部第419冊，卷4，頁29a。

⁶² 〔日〕渡邊蒙菴：《詩傳惡石·序》，頁1-2。另外在〈詩經集傳開卷講義〉中也提到此事，他說：「朱子說以《詩》為勸善懲惡，視《詩》有邪正而為然，大非也。以為勸懲，則《春秋》教為何耶。」見〔日〕渡邊蒙菴：《詩傳惡石》，頁12。

⁶³ 〔日〕渡邊蒙菴：《詩傳惡石》，頁15-16。

亦可成立，且勸懲一事亦不可缺；若就《詩》而言，卻與《詩》風雅之道背道而馳，故主張不宜以勸懲說《詩》。

總之，徂徠從「《詩》悉人情」切入，批判朱熹以義理說《詩》，進而指出朱熹以錯誤的方法讀《詩》，以致導出「勸善懲惡」之說。此一方法論，確實與中國學者截然不同，是其特色之一。

五、徂徠之《詩》與言

關於《詩》與言，徂徠解「不知言，無以知人也」，說：

言者，先王之法言也。先王之法言，猶規矩準繩也。夫非規矩準繩，何以能知方圓平直哉？……故知先王之法言，而後所知合於道，故知人。知人者，謂知賢者也。夫賢者，其德行合於先王之道者也。故以先王之法言為之規矩準繩而後可知已。孟子知言，知它人之言也。觀於孔子「聽訟吾猶人也」，則知它人之言，聖人亦不敢言吾能之矣。夫聖人所不敢言能之，而孟子能之，豈理乎哉？故知孟子之非也。先王之法言在《詩》、《書》，而先王之《詩》、《書》、《禮》、樂，君子所以學也。（第4冊，頁361-362）

徂徠先定義「言」為「先王之法言」，後又定義「知人」為「知賢者」。由此而解釋能知先王之法言，則能知人是否為賢者，蓋賢者之德行必合於先王之道，故可知人矣。反之，則可間接地解釋《論語》「不知言，無以知人也」。兼而批判孟子知人，是知他人之言，非知先王之言。徂徠認為先王之法言存於《詩》、《書》，故學《詩》、《書》可知其法言。徂徠雖明指法言的出處，卻沒有解釋何謂「法言」。法言見於《孝經·卿大夫章》「非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。是故，非法不言，非道不行。」⁶⁴徂徠《論語徵》曾六次引用「非先王之法言不敢道」，可見徂徠之重視。《古文孝經孔氏傳》以為「法言，謂孝、弟、忠、信、仁、誼、禮、典也。此八者不易之言也，非此則不說也。故能參德於天地，公平無私，

⁶⁴ 漢·孔安國：《古文孝經孔氏傳》，收入《文淵閣四庫全書》經部第176冊，頁8-9。

賢不肖莫不用，是先王之所以合于道也。」⁶⁵唐玄宗注：「法言謂禮法之言」⁶⁶，元董鼎《孝經大義》解法言為法度之言。⁶⁷可知法言，謂合於禮儀規範之言論。所以徂徠說：「先王之法言，猶規矩準繩也。」徂徠認為《論語》所載，並非都是孔子之言，其中有不少是孔子引用古言之紀錄，此古言，即是古代之法言，就是先王之法言。先王之法言既在《詩》、《書》，則《詩》、《書》之言，有何特質？

（一）《詩》、《書》之言

徂徠在《論語徵》提出對《詩》、《書》之言的觀點。關於《書》之言，他說：「其所載皆先王大訓，奉以為萬世法，其言正大，其義閎深。」（第3冊，頁338）又說：「《書》為聖賢大訓」（第4冊，頁289），即徂徠認為《書》所載都是先王聖賢典雅純正、寬弘廣大的教言，足可奉為萬世之圭臬。關於《詩》之言，他說「其言無可以為教者焉」（第4冊，頁164），《書》提供先王聖賢富有教化意義可作為原則的語言，《詩》卻無可作為教化之資的功能。故《論語徵》解「興於《詩》」，既批判包咸訓「興」為「起」之陋，也批判朱熹「以起其好善惡惡之心解之，是理學者流所見」（第3冊，頁337），又說：

《詩》之為言，人情世態，莫所不包。瑣細纖悉，婉而不直。其言初不可必以為訓，又不可必以為戒。而人各以其意取義，義類無常，展轉不窮。又以諷詠發之，使人不知覺。故必學《詩》而後有所鼓舞，觸類以長，意見益廣，新知紛生，乃能有所振起於眾人之中，斐然成章。過此以往，庶可以成其材德也。（第3冊，頁338-339）

徂徠道出詩辭的特質是道盡瑣碎、細微、詳盡之事。用徂徠的另一說法，就是「大氏《詩》之為言，零零碎碎，繁繁雜雜，凡天下之事莫不言者。」（第4冊，頁165）此種零碎繁雜的詩語，曲折而不直接，正是《詩》的特質。於此可見徂徠處理《詩》之言的方法及態度，他將之分成詩人成詩的部分及後人用《詩》取義的部分。徂徠

⁶⁵ 漢·孔安國：《古文孝經孔氏傳》，收入《文淵閣四庫全書》經部第176冊，頁9。

⁶⁶ 唐·玄宗御注，唐·陸德明音義，宋·邢昺疏：《孝經注疏》，收入《文淵閣四庫全書》經部第176冊，頁46。

⁶⁷ 元·董鼎：《孝經大義》，收入《文淵閣四庫全書》經部第176冊，頁115。

認為前者是詩人作詩之初，並非為教化而作，只是表達詩人無偽的情感。故詩人所用之詩辭，不必然是「必以為訓，又必以為戒」，終歸於「其言無可以為教者」之結局。徂徠分析後者，認為後人「各以其意取義」，《詩》之比義推類，變化無窮，人雖諷詠之卻不知覺，後有所激發，見知益加廣生，乃能有所成章、成德。詩辭由無可以為教，到成為義之府，到使人能成德，徂徠精簡地說明了詩辭各階段的特質。因此他說：「學《詩》以善其言辭，學《禮》以善其威儀，皆所以養德也。」（第3冊，頁25）可見對徂徠而言，學《詩》不只是能善其言辭，更能修養德性。

（二）學《詩》則能言

徂徠認為「學《詩》以善其言辭」。解「不學《詩》，無以言」，說：「《詩》、《書》者，義之府。而《詩》又悉人情，凡言語之道，《詩》盡之矣，故學《詩》則可以言也。」（第4冊，頁270）認為言語之道盡在《詩》，學《詩》有成，自然能言。解「使於四方，不能專對」引孔子「不學《詩》，無以言」，謂：「故不能專對，不善學《詩》者也。」（第4冊，頁163）即徂徠認為學《詩》則能言，使於四方則能專對。故徂徠批判朱熹解學《詩》為「事理通達而心氣和平，故能言。」與解學《禮》為「品節詳明而德性堅定，故能立。」是「喜作儷辭，欲以明其義，言有所局而義不得鬯，是果何意哉？」徂徠以「喜作儷辭」批判朱熹，略嫌粗劣。又批判仁齋「孔門之教無先於《詩》、《禮》，而其所言皆在庸言、庸行之謹」之說，質問「所謂庸言之謹者，於《詩》何之有？」徂徠認為「庸言、庸行之謹」，《詩》中所無，仁齋以此說《詩》為誤。筆者查證言「庸言、庸行之謹」者，確實《詩》中所無，只《易·文言傳》「庸言之信，庸行之謹」及《中庸·傳十三章》「庸德之行，庸言之謹」有之，是則徂徠批之有據。

（三）學《詩》可知言

徂徠解「不知言，無以知人也」，說：「先王之法言在《詩》、《書》，而先王之《詩》、《書》、《禮》、樂，君子所以學也。」（第4冊，頁362）即學《詩》可知言。《論語微》較少用正面表述「學《詩》可知言」，而是以反面呈現「不學《詩》，不知言」。

「言」是指先王之法言、古代法言、古言。此諸多古言中，藏有不少不易為人所理解之「微言」，徂徠舉出《論語》中的微言，如「道不行，乘桴浮于海，從我者其由與！」此孔子之微言；曾點浴沂之答，是微言；「割雞焉用牛刀」，也是微言。故徂徠感慨地說：「大氏《詩》學不傳矣，後儒之不知微言也。」（第3冊，頁148）因為《詩》學不傳，言語之道失，致使後儒不知古言、不知微言，故不能正確解釋《論語》。徂徠認為「古言明，而後古義定，先王之道可得而言已。」（第3冊，頁4）可見知古言可直通知先王之道。故徂徠為學習者指出不少古言、古時之法言。⁶⁸解「無所取材」批判朱熹，說：「朱子材訓裁，其不解微言，亦猶子路歟？宜其無所解於《詩》也。」（第3冊，頁197）徂徠認為從朱熹不解《論語》之微言一事，可知朱熹亦不可能解《詩》。因為《詩》存有微言，言語之道盡在其中。解「人皆有兄弟我獨亡」批判仁齋，說：「其人不學《詩》，故不知言語之道也。」（第4冊，頁135）徂徠認為仁齋因不學《詩》，所以不知言。從以上所論，可知徂徠較多以反面論述的方式，表達「學《詩》可知言」之意。

總之，能言是自己能言語，能知言是能知先王言語之道，兩者的中介是《詩》。言語之道既然盡在《詩》，則透過學《詩》，即可知言語之道，可知言語之道，即能言語。

（四）學《詩》可知人

「知人」是《論語》重要的關鍵詞之一。在《論語》凡三出：一在〈學而〉篇末章「子曰：不患人之不己知，患不知人也。」一在〈顏淵〉篇「樊遲問知，子曰：『知人』」。⁶⁹一在〈堯曰〉篇末章「子曰：不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。」徂徠解「患不知人」為「仁以為己任，故知人者，

⁶⁸ 參考〔日〕大木彌生：〈荻生徂徠「論語徵」についての一考察：孔子が「古言」を引くとする説を中心に〉，《櫻美林大學中國文學論叢》13（1987.3），頁128-150；〔日〕白石真子：〈太宰春臺と荻生徂徠の「古言」「古語」：「論語古訓外伝」と「論語徵」〉，《漢文學解釋與研究》3（2000.12），頁61-88；趙燦璋：〈「論語徵」における「古言」に関する考察〉，《北海道大學大学院文學研究科研究論集》12（2012.12），頁289-308。

⁶⁹ 樊遲在《論語》〈雍也〉、〈顏淵〉兩章問仁、問知。

亦將用之也。天或命我以國家，不知人，則何以用之？故知人者，將以器使之也。器使之道，天下無棄材也。」（第3冊，頁54-55）徂徠以為知人在將以此人為國家所用。解〈顏淵〉篇之「知人」，謂：「知人，亦謂知者也。知者之事，豈止知人哉？然徒求於廣遠，則非所以便於學者焉，故告以知者之知人也。……知人，亦謂能成其知，則用之也。」（第4冊，頁152）此處將知人，擴大解釋為：知者之事，在知人而將用之。解〈堯曰〉篇之「知人」為「知人者，謂知賢者也。夫賢者，其德行合於先王之道者也。」將知人之人指定為「賢者」。然則，何以徂徠作如此思考？最主要是受《書·皋陶謨》「在知人，在安民」影響，認為「安民之道，非知人則不能故也。」（第3冊，頁55）「且知人者，政事之所急。」（第3冊，頁78）合觀徂徠以上各章之解，可知徂徠知賢人之目的，在為國舉才。承上所論，不學《詩》，則不知言，不知言，則無以知人。反之，學《詩》，則可知言，知言，則可知人矣。

總之，徂徠定義言是指先王之法言，而先王之法言盡在《詩》、《書》，且言語之道盡在《詩》，故學《詩》則能言，能言則可出使四方能專對，有利於外交工作。先王之法言既然盡在《詩》、《書》，故學《詩》可知先王之法言，能知先王之法言，則能知遵循先王之道的賢人，能知賢人，可用之於政。此是徂徠一連串《詩》與言相關言論之最終目的。故《詩》、《書》成為先王之道、先王法言之載體，成為君子取義養德之器具，成為士人從政之讀本。

中國學者言及《詩》、《書》與先王知法言者，如清韓菼（生卒年不詳）在所編《御定孝經衍義》（1682年完成），謂「臣按《詩》、《書》、《禮》，皆先王之法言也。古人之詩，吟咏性情，造端感物，大都在人倫之際。邇之事父，遠之事君，乃其大者，所遭雖有不同，要以溫柔敦厚者，將其愛敬於尊親。」⁷⁰《詩》、《書》、《禮》都是先王之法言，則徂徠謂「先王之法言在《詩》、《書》」，不言可喻。兩者間有無必然關係，雖不敢定言，但《詩》、《書》載有先王之法言，可得而知矣。《詩》與能言之關係，如明胡廣（1369-1418）《論語集註大全》引新安陳櫟（1252-1334）之言，說：「誦《詩》三百，而能使專對，亦學《詩》能言之驗。」⁷¹亦即在能專對的情況

⁷⁰ 清·韓菼：《御定孝經衍義》，收入《文淵閣四庫全書》子部第25冊，頁97-98。

⁷¹ 明·胡廣：《論語集註大全》，收入《文淵閣四庫全書》經部第199冊，頁468。

下，可證實學《詩》果真有能言之功效。明趙南星（生卒年不詳）撰《學庸正說》，謂：「孔子曰：『誦《詩》三百，不足以一獻。一獻之禮，不足以大饗。大饗之禮，不足以大旅。大旅具矣，不足以饗帝。』是以君子無敢輕議於《禮》者也。」其下小字注「學《詩》能言，而言不足以盡祭禮之意，其義深也。」⁷²此處雖是趙南星強調《禮》之難言，但也反應出學《詩》能言之事實。《詩》與知言之關係，如北宋陳祥道（生卒年不詳）解「子曰小子何莫學夫《詩》」章，說：

蓋學《詩》，則知言，故可以興。知言，則有節於內，故可以觀。有節於內，則知所避就，故可以羣。知所避就，則出恕不恕，可以怨，則人道盡矣。故以之事父，則孝。以之事君，則敬。此所以成孝敬，厚人倫者也。⁷³

陳祥道將興、觀、群、怨、事、識等學《詩》之效，全統合起來而使之起始於知言，知言而後可興，乃至於可成孝敬，厚人倫。可見「蓋學《詩》則知言」一句對陳祥道而言，至為重要。徂徠與此有無關聯？因為徂徠並無明言，所以不敢確認。⁷⁴最後，學《詩》與知人之關係，元周權撰《此山詩集》之諸序中，有〈歐陽玄（1283-1357）序〉，謂：「古之人，聞樂以知政，《詩》與樂同出一，初皆感於性情，而動於聲音者也。因《詩》以知人，蓋文士之通技也。」⁷⁵即文士因學《詩》可知詩人之性情，則此說也已顯示學《詩》可知人的觀點。

關於徂徠學《詩》能言的觀點，春臺解「雖多亦奚以為」，說：「言人但學《詩》，

⁷² 明·趙南星：《學庸正說》，收入《文淵閣四庫全書》經部第201冊，頁402。

⁷³ 宋·陳祥道：《論語全解》，收入《文淵閣四庫全書》經部第190冊，頁209。

⁷⁴ 《論語徵》確實有一處明言提到陳祥道，徂徠解「反坫」批判陳祥道，說：「陳祥道《禮書》謂『此反爵坫也，此度食坫也，此堂隅坫也』者，誤矣。」〔日〕荻生徂徠：《論語徵》，收入小川環樹編：《荻生徂徠全集》第3冊，頁153。日本學者小川環樹說楊慎《升庵外集》引此全文，故推測徂徠或許由《升庵外集》轉引而來。見〔日〕荻生徂徠：《論語徵》，收入小川環樹編：《荻生徂徠全集》第3冊，頁489。另外，徂徠「其猶正牆面而立也與者，言其不學耳。」之解，也與陳祥道《論語全解》「乾、坤，《易》之門。〈周南〉、〈召南〉，《詩》之始。學《易》始於乾、坤，學《詩》始於周、召。故曰：『人而不為〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也與』，《書》云：『不學牆面』，又不特不學《詩》已。」有相通之處，如徂徠謂不學者不學《詩》、《書》、《禮》、樂，而陳祥道謂不特不學《詩》已。此是否意味著徂徠有讀過陳祥道《論語全解》之可能性？有待再詳細比對二書之同異。見宋·陳祥道：《論語全解》，收入《文淵閣四庫全書》經部第190冊，頁209。

⁷⁵ 元·周權：《此山詩集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第143冊，頁4。

亦可以從政，可以能言。今迺誦《詩》三百，而不達政治，不能專對，是其所誦，曾不濟用也。如此，則雖多亦何所用哉？」⁷⁶春臺認為原本學《詩》是有「既可以從政，又可以能言」之功效，但若不達政治，不能專對，形同無學。反之，若能達政，又能專對，則可證明學《詩》確實可以能言。故春臺解「不學《詩》無以言」，說：「《詩》有六義，所以言也。朱熹以為『事理通達而心氣和平，故能言。』非也。陳櫟以為『誦《詩》三百，而使能專對，亦學《詩》能言之驗。』此說是也。」⁷⁷春臺舉陳櫟之說，以為學《詩》確實可以能言之證。同時與徂徠一樣，批判朱熹對學《詩》能言的解釋是錯的。在知人方面，春臺在《六經略說》，謂：「《詩》，詞淺，而意味深者也。故學是者，通人之言語意味速也。」⁷⁸春臺認為《詩》的詞句雖淺顯，但意味深長，故學《詩》者可快速地理解他人之話語。既能通達他人之言語，當然可從中知其人。足見學《詩》者可知人。以上對徂徠之繼承，僅得春臺一人之言論。除春臺外，未有學者對徂徠此觀點提出看法，此事顯示在春臺學系中，《詩》與能言、知言、知人之議題，並非主要關注之項目。

六、徂徠之《詩》學意義

徂徠《論語徵》呈現的《詩》觀，對徂徠而言，《詩》在《論語徵》到底居何等地位？徂徠《詩》學之時代意義又如何？以下分別論述此二點問題。

（一）《詩》在《論語徵》之地位

徂徠在《論語徵》強調《詩》、《書》、《禮》、樂四者為先王之四術、先王之四教，認為《論語》的「文」，就是《詩》、《書》、《禮》、樂之文（第3冊，頁31、263；第4冊，頁23），《論語》的「學」，就是學先王之道（第3冊，頁11、37；第4冊，

⁷⁶ 〔日〕太宰春臺：《論語古訓外傳》，卷13，頁6b。

⁷⁷ 〔日〕太宰春臺：《論語古訓外傳》，卷16，頁18a-18b。

⁷⁸ 〔日〕太宰春臺：《六經略說》（日本國立國會圖書館藏），頁25。

頁 286、334），徂徠又認為「先王之道，敬天為本」（第 3 冊，頁 19；第 4 冊，頁 263），先王之道盡在《詩》、《書》、《禮》、樂之文，故「《詩》、《書》、《禮》、樂，莫非敬天」。（第 4 冊，頁 262）如此，徂徠將敬天、先王之道、先王之教、《詩》、《書》、《禮》、樂之文、君子之學系統化，君子透過學習《詩》、《書》、《禮》、樂等古文辭，以知先王之教、先王之道、明敬天之義（第 4 冊，頁 262），以成德於己（第 4 冊，頁 201），而達於先王之心。（第 4 冊，頁 207-208）而《詩》、《書》、《禮》、樂四者，《詩》居何等地位？徂徠認為《詩》盡言人情，可緩和《書》正直之辭，雖詩辭本身無資勸懲教化之內容可言，但零碎繁雜、曲折不直接的特性，可與《書》正直之辭，相互為用，有助於《書》教之推行。善用《書》之義，使之神明變化，達於教化之功。（第 4 冊，頁 164-165）《詩》也可輔助《禮》、樂之典誥，教法之不渝，使之能應接事物，變化無窮。（第 4 冊，頁 289-290）如此，《書》、《禮》、樂因有《詩》為之輔，乃能體諸性情，周悉不遺。（第 4 冊，頁 289）且《書》「必以《詩》與《禮》、樂為輔，博學無方，而後可以睹先王之心。」（第 3 冊，頁 338）可知徂徠將《詩》置於輔助《書》、《禮》、樂之地位，使《書》、《禮》、樂等特質得以調節，各自發揮其最大功效。高橋氏之論文亦以為徂徠視「《詩經》為完成補充《書經》之機能者」⁷⁹，若水氏之論文則以為徂徠雖想把《詩》中的政治性移除，但為了使之符合《詩》、《書》義之府，將《詩》作為輔助《書》之功能，再度賦予《詩》有其政治功能，於是導致徂徠無法徹底將《詩》之經典性廢除。⁸⁰筆者同意兩位學者之觀點。然則，何以徂徠有此觀點？筆者則以為徂徠將賦於「仁」之地位，移植到《書》上。所謂「《書》道政事」，故「語政則言仁」。（第 4 冊，頁 236）然就徂徠而言，仁只是眾德中的一德，如何盡得先王之道？徂徠說：

仁，一德也。先王之道，所為德者眾焉，仁何以盡乎德？然先王之道，安民之道也，安民之德謂之仁，它德雖眾乎，皆所以輔仁而成之也。（第 3 冊，頁 241）

仁者，長人安民之德，先王之道為安民設之，故其道主仁。然仁有所不及也，

⁷⁹ 〔日〕高橋博巳：〈徂徠学における「詩」について〉，頁 40。

⁸⁰ 〔日〕若水俊：〈徂徠学における「詩經」〉，《徂徠とその門人の研究》，頁 8-11。

於是眾德以輔之，是先王之道所以為美矣。(第3冊，頁283)

先王安民之道，仁盡之矣。然有勇智忠和種種之德者，仁必待眾德而後成焉。
(第4冊，頁230)

據此可知徂徠認為先王安民之道大德眾，雖以仁為主，但仍有所不及，故需其他眾德之輔助，才得以成之。同樣，言政者，雖以《書》為主，但仍需有《詩》、《禮》、樂之輔助，才得以使《書》之義，神明變化，以見先王安民之心，以成先王教化之功。徂徠重視輔助者之觀點，亦可通於聖人身上，他認為：「夫聖人之興，必有毗輔，苟無毗輔，雖聖人何能以一人為乎？」(第4冊，頁108)聖人雖偉大，然仍有需毗輔者之助，何況人君？何況其他？雖先王安民之仁德，雖先王化民四教之書，無一不需他者之輔助。乍看之下，輔助者地位似乎略遜一階，但就徂徠而言，輔助者反成為不可或缺之角色，居重要地位。則《詩》之能輔助《書》、《禮》、樂，亦可知《詩》居徂徠思想中之重要地位矣。

(二) 徂徠《詩》學之時代意義

要探討徂徠《詩》學的意義，除以上所述外，就徂徠生存之時代背景、學術風氣著手，應可得到一些線索。徂徠生於江戶時代中期，正值第四代將軍家綱至第七代將軍家繼之世。此一時期政治由武統轉成文治，經濟逐漸興盛，教育普及，儒家思想大為流行。朱子學成為當時全國最流行之學問之一，為之攻瑕指失的是處於西土京都的仁齋古義學。徂徠身居東隅江戶欲與之爭雄，勢必對此二學派有所論辯。以《論語徵》中的解《詩》而言，徂徠對朱熹的批判可列出以下三點：

1、批判朱熹「以性理解《詩》」：如前所述，朱熹謂「凡《詩》之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。」而徂徠以其說有勸善懲惡，譏之曰：「其說至於桑間濮上而窮矣」(第3冊，頁57)，期期以為不可以性理勸懲說《詩》，以致誤解《詩》旨。其他如「子貢曰貧而無諂」章(第3冊，頁53)等三處⁸¹，均可見徂徠對朱熹「以性理解《詩》」之批判。

⁸¹ 其他如第3冊，頁337；第4冊，頁164等。

2、批判朱熹不知辭義：朱熹解「子曰吾自衛反魯」章，謂：「是時，《周禮》在魯，然《詩》、樂亦頗殘缺失次。」⁸²徂徠主張「此章主樂言之」，是就聲樂而言，不是在論《詩》，認為「蓋先是〈雅〉、〈頌〉之聲或混，孔子正之，而後各得其所也。」並批判說：「朱註不識此義，《詩》、樂並言，非也。」（第4冊，頁28-29）徂徠認為朱熹之註解所以有誤，正坐於不識《論語》辭義之故。其他在「子曰誦《詩》三百」章（第4冊，頁165-166）等三處⁸³，都可見徂徠批判朱熹不解《論語》辭義，導致誤解《詩》之辭義。

3、批判朱熹不知字義：徂徠除批判朱熹不知辭義外，更批判朱熹不知字義，如朱熹解「素以為絢兮」之「素」為「粉地，畫之質也。」解「絢」為「采色，畫之飾也。」解「繪事後素」之「後素」為「後於素也」⁸⁴，只在其中加一「於」字，徂徠批判說：「朱註加一於字而曰：『謂以粉地為質，而後施五采。』……且先素而謂之後素，後素廼以何措辭乎？且繪與畫不同，畫泛言之，繪則畫布。……朱子以粉地為解，則以為畫圖，可謂不識字義已。」（第3冊，頁112-113）徂徠認為此章不在講繪畫之事，朱熹將之視為繪畫之事。且既言先粉後采，則應說是先素，如何說成後素？甚至將繪與畫混談，凡此種種都說明朱熹不識字義，導致誤解詩句之字義。其他如「子曰學而時習之」章（第3冊，頁17）等七處⁸⁵，徂徠都以朱熹不知字義而加以批判。總之，徂徠從詩旨到詩句之意、詩之字義，無一不加以批判。徂徠引朱熹之說雖多，但批判之處亦多，力道亦大。

在日本學者中，徂徠最在意者乃仁齋一人，徂徠之論仁齋亦多矣。

1、批判仁齋不知字義：如仁齋解「思無邪」為「直也」⁸⁶，徂徠批判說：「可謂不知字義矣。」（第3冊，頁58）

2、批判仁齋解釋牽強：如仁齋解「執禮」，謂「若有守禮不渝者，則雖未必出

⁸² 宋·朱熹：《論語集註》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，頁144。

⁸³ 其他如第4冊，頁288-290、291等。

⁸⁴ 宋·朱熹：《論語集註》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，頁86。

⁸⁵ 其他如第3冊，頁39、71、233、268、270；第4冊，頁334等。

⁸⁶ 〔日〕伊藤仁齋：《論語古義》，收入〔日〕關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第3冊，卷1，頁15。

於先王之典，亦皆常言之。」⁸⁷但徠批判說：「可謂牽強之甚」（第3冊，頁298），因為但徠認為「執禮」是指稱「教禮之官」（第3冊，頁297），此解與仁齋所言確實有很大的差異。

3、批判仁齋不識措語：但徠認為孔子謂「人而不為〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也與？」是提醒伯魚如不為《詩》則猶不學，後世學者不解此意，「妄言云云，可醜之甚。」仁齋雖能言及二〈南〉可見周先王教化之盛，然解此句為「譏夫苟安於目前之小康，而不知聖世之大同也。」則亦後儒所見，未為的解。且「小康」已是文武成周之治，雖不若五帝「大同」之聖世，但已可見周先王教化之盛。「大同」之聖世，孔子自己且有未逮之嘆，如何可能再以此譏其子苟安於現況？故但徠「小康、大同，不識措語，仁齋亦失之矣」（以上見第4冊，頁291-292）之批判得之。

4、批判仁齋為理學之歸：仁齋謂「〈雅〉、〈頌〉之敘，雖非孔子，或亦可能之。然在孔子則傳，在他人則否。……司馬遷輩以著述見聖人，而未知夫子之道猶日月之繫天，而不關刪述之功。」⁸⁸但徠批判說：「此誠奇論。然其人好奇而昧乎事，要之理學之歸耳。」但徠以為仁齋好奇昧事，是理學者之屬。但徠認為司馬遷等後儒以為孔子以前已有六經，稱孔子只是刪述，且後世著作充斥，故仁齋有輕視著作之意，因此批評仁齋，說：「其人獨尊《論語》而輕六經，坐是不欲獨以刪述稱孔子，可謂強已。」（以上見第4冊，頁30）可知但徠對仁齋之批判力道不亞於對朱熹之批判。

但徠如此批判仁齋不知字義、釋義牽強、不識措語、理學之歸，特別是但徠將仁齋納入程朱理學之屬，此舉對揭櫫反朱子理學而半輩子致力於古學復興之仁齋而言，可說是莫大的指控。

但徠一邊批判朱熹與仁齋的《詩》觀，一邊在《論語徵》推出自己的《詩》觀。同樣地，但徠對朱子學的理氣論、心性論等問題，透過對當時兩大學術主流，針對其學說、解釋，一一加以批判，但徠批判朱子學與仁齋學同為空虛妄說之心性理學，

⁸⁷〔日〕伊藤仁齋：《論語古義》，收入〔日〕關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第3冊，卷4，頁103-104。

⁸⁸〔日〕伊藤仁齋：《論語古義》，收入〔日〕關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第3冊，卷5，頁138。

不知先王之道乃在禮樂制度，提出透過讀通六經之古文辭，以知先王之道。徂徠以此方法論，在學問上取得重大收穫，信者愈眾，古文辭學派終於成為江戶時代中期的學術主流。弟子中亦有一些著作回流中國⁸⁹，而為中國學者研讀。就此層面而言，徂徠開創的學問方法與中國清代考據學亦有所交集。

七、結論

經由上述研究，得知徂徠論證了〈鄭詩〉非淫詩，此觀點是受邢昺、鄭樵、程大昌、楊慎等影響。春臺除繼承徂徠此觀點外，更修正徂徠批判朱熹之說，是其學派內傳承上的進步。蒙菴、太庾及後期之昭陽，皆相續繼承此觀點。至光鴻則就男女情愛解「淫」字，已與徂徠不同調。

徂徠認為思無邪是孔子取義於《詩》的方法論，然此說就影響上而言，似乎不大。徂徠認為是學《詩》而成德者能溫柔敦厚，筆者以為此是中國學者著重論述原因端，詩人詩辭之「溫柔敦厚」，而徂徠著重論述結果端，讀《詩》者「溫柔敦厚」所致。

徂徠以《詩》悉人情批判朱熹《詩》本人情，指出朱熹因以讀《書》的方法讀《詩》，致使朱熹以義理說《詩》，導出勸善懲惡觀。徂徠從「《詩》悉人情」切入批判朱熹以義理說《詩》，進而指出朱熹以錯誤的方法讀《詩》，以致導出「勸善懲惡」之說。此一方法論，確實與中國學者截然不同，是其特色之一。

徂徠定義「言」是先王之法言，此法言盡在《詩》、《書》。批判朱熹解《詩》，「喜作儷辭」，同時批判仁齋「庸言、庸行」之說，於《詩》無據。徂徠認為《詩》中有微言，批判朱熹不解《論語》中之微言，可知朱熹亦不可能解《詩》，批判仁齋不學《詩》，故不知言語之道，所以不知言。徂徠又認為學《詩》可知先王之法言，則能

⁸⁹ 如徂徠弟子山井鼎撰，徂徠之弟北溪校勘《七經孟子考文補遺》、太宰春臺注音《古文孝經孔氏傳》等書被收入《四庫全書》。

知遵循先王之道的賢人，將可用之於政。除春臺繼承徂徠學《詩》能言、能知人的觀點外，未有學者對徂徠此觀點提出看法。此事顯示在春臺學系中，《詩》與能言、知言、知人之議題，非其所關注之項目。

徂徠將《詩》界定在輔助《書》、《禮》、樂的地位。筆者以為徂徠將「仁」移植到《書》上，先王安民之道雖以仁為主，但仁只是眾德中的一德，仍有所不及。故需其他眾德之輔助，才得以成之。同樣，言政者雖以《書》為主，但仍需有《詩》、《禮》、樂之輔助，才得以見先王安民之心，以成先王教化之功。而《詩》又能輔助《書》、《禮》、樂，可知《詩》居徂徠思想中之重要地位。就徂徠《詩》學之時代意義而言，徂徠透過對朱熹與仁齋的批判，使古文辭學派成為江戶時代中期的學術主流，其思想經由其弟子之著作回流中國，與中國學界有所交流。

本文透過對徂徠《論語徵》中探討其《詩》觀，取得以上結果，可為探究古文辭學派《詩經》學者，提供更深入的探討。

徵引文獻

一、原典文獻

漢·孔安國：《古文孝經孔氏傳》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 176 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

* 漢·毛亨傳，漢·鄭氏箋，唐·陸德明音義，唐·孔穎達疏，朱傑人等整理：《毛詩注疏》，上海：上海古籍出版社，2013。

漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《附釋音禮記注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第 5 冊，臺北：藝文印書館，1989。

魏·何晏集解，梁·皇侃義疏：《論語集解義疏》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 189 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

魏·何晏集解，唐·陸德明音義，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 189 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

晉·杜預集解，唐·陸德明音義，唐·孔穎達疏：《附釋音春秋左傳注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第 6 冊，臺北：藝文印書館，1989。

唐·玄宗御注，唐·陸德明音義，宋·邢昺疏：《孝經注疏》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 176 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·王正德：《餘師錄》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 419 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·王柏：《魯齋集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 125 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

* 宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，上海：上海古籍出版社，2002。

宋·朱熹：《詩傳綱領》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，上海：上海古籍出版社，2002。

宋·朱熹：《論語集註》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 6 冊，上海：上海古籍出版社，2002。

- 宋・陳祥道：《論語全解》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 190 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- * 宋・程大昌：《考古編》，收入《文淵閣四庫全書》子部第 158 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋・趙順孫：《論語纂疏》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 195 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋・鄭樵：《通志》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 130-139 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋・黎靖德編：《朱子語類》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 14 冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- 元・周權：《此山詩集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 143 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 元・袁俊翁：《四書疑節》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 197 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 元・陳澧：《禮記集說》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 111-114 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 元・董鼎：《孝經大義》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 176 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明・王陽明：《王文成全書》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 204-205 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明・朱朝瑛：《讀詩略記》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 76 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明・李東陽：《懷麓堂集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 189 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- * 明・胡廣：《論語集註大全》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 199 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明・張次仲：《待軒詩記》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 76 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

務印書館，1983。

明·楊慎：《升庵集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 209 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

明·趙南星：《學庸正說》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 201 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清·李光地：《榕村語錄》，收入《文淵閣四庫全書》子部第 31 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清·黃奭：《詩緯》，上海：上海古籍出版社，1993。

清·韓昶：《御定孝經衍義》，收入《文淵閣四庫全書》子部第 24-25 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

〔日〕太宰春臺：《六經略說》，日本國立國會圖書館藏。

* 〔日〕太宰春臺：《朱氏詩傳膏肓》，收入〔日〕關儀一郎編：《日本儒林叢書》第 11 冊，東京：鳳出版，1971。

〔日〕太宰春臺：《論語古訓外傳》，江戶：嵩山房，1745。

* 〔日〕伊藤仁齋：《論語古義》，收入〔日〕關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第 3 冊，東京：鳳出版，1973。

* 〔日〕竹添光鴻：《毛詩會箋》，南京：鳳凰出版社，2012。

* 〔日〕赤松太庾：《論語述》，江戶：出雲寺和泉掾，1762。

〔日〕和田廉：《觀海樓談論語記聞》，山形縣鶴岡市立圖書館鶴岡市郷土資料館藏。

〔日〕荻生徂徠：《辨名》，收入〔日〕井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》第 6 冊，東京：臨川書店，1970。

〔日〕荻生徂徠：《辨道》，收入〔日〕井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》第 6 冊，東京：臨川書店，1970。

* 〔日〕荻生徂徠：《論語徵》，收入小川環樹編：《荻生徂徠全集》第 3-4 冊，東京：みすず書房，1977-1978。

〔日〕荻生徂徠：《譯文筌蹄》，收入〔日〕吉川幸次郎等編：《漢語文典叢書》第

3冊，東京：汲古書院，1979。

〔日〕渡邊蒙菴：《詩傳惡石》，靜岡縣濱松市立圖書館郷土資料室藏，1739。

〔日〕龜井昭陽：《毛詩考》，哈佛燕京學舍藏，1952。

二、近人論著

王曉平：〈朱熹勸善懲惡《詩經》說在日本的際遇〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》4（1996.4），頁69-74。

李楊：〈荻生徂徠「論語徵」中關於「詩經」內容的獨特解釋〉，《文化交渉：東アジア文化研究科院生論集》5（2015.11），頁277-295。

張文朝：〈荻生徂徠の詩經觀について〉，《中國哲學論集》31・32 合併號（2006.12），頁97-120。

趙熠瑋：〈「論語徵」における「古言」に関する考察〉，《北海道大學大學院文學研究科研究論集》12（2012.12），頁289-308。

〔日〕大木彌生：〈荻生徂徠「論語徵」についての一考察：孔子が「古言」を引くとする説を中心に〉，《櫻美林大學中國文學論叢》13（1987.3），頁128-150。

〔日〕山下龍二：〈徂徠「論語徵」について（三）〉，收入名古屋大學文學部編：《名古屋大學文學部三十周年記念論集》，名古屋：名古屋大學文學部，1979，頁480-502。

〔日〕白石真子：〈太宰春臺と荻生徂徠の「古言」「古語」：「論語古訓外伝」と「論語徵」〉，《漢文學解釋與研究》3（2000.12），頁61-88。

〔日〕若水俊：《徂徠とその門人の研究》，東京：三一書房，1993。

*〔日〕高橋博巳：〈徂徠学における「詩」について〉，《日本思想史研究》5（1971.5），頁32-41。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Akamatsu Taiyu, *Lun Yu Shu (RongoZyutsu)* [Study of Analects], (Edo: Idumozu Idumi no Zyo, 1762).
- [Song] Cheng Da Chang, *Kao Gu Bian* [The Study of Confucian Classics's Similarities and Dissimilarities] adopted in *Wen Yuan Ge Si Ku Quan Shu* [Complete Library in the Four Branches of Literature], (Taipei: The Commercial Press, Ltd., 1983).
- Dazai Syundai, *Zhu Shi Shi Zhuan Gao Huang (Syushi Shiden Koukou)* [Refractory Zhu Xi's Collection of the Annotations on the Classic of Poetry] adopted in Seki Giichiro, *Ri Ben Ru Lin Cong Shu (Nihon Jurin Sōsho)* [The Writings of Japanese Confucians] Vol. 11, (Tokyo: Otori Shuppan, 1971).
- [Ming] Hu Guang, *Lun Yu Ji Zhu Da Quan* [Commentaries on The Lun Yu] adopted in *Wen Yuan Ge Si Ku Quan Shu* [Complete Library in the Four Branches of Literature], (Taipei: The Commercial Press, Ltd., 1983).
- Itō Jinsai, *Lun Yu Gu Yi (Rongokogi)* [The Ancient Implication of The Analects of Confucius] adopted in Seki Giichiro, *Ri Ben Ming Jia Si Shu Zhu Shi Quan Shu (Nihon meika Shisho chūshaku zensho)* [Complete Works of The Annotations of The Renowned Scholars] Vol. 3, (Tokyo: Otori Shuppan, 1973).
- [Han] Mao Heng & Zheng Xuan, [Tang] Lu De Ming, Kong Ying Da, Zhu Jie Ren, *Mao Shi Zhu Shu* [The Mao Poetry with Annotations], (Shanghai: Shanghai Ancient Works Publishing House, 2013).
- Ogyu Sorai, *Lun Yu Zhen (RongoTyō)* [Commentaries on The Analects] adopted in Ogawatamaki, *Di Sheng Zu Lai Quan Ji (Ogyu Sorai Zenshū)* [Complete Works of Ogyu Sorai] Vol. 3-4, (Tokyo: Misuzu Shobo, 1977).
- Takahashi Hiromi, "Soraigaku ni Okeru Shi ni Tsuite," in *Ri Ben Si Xiang Shi Yan Jiu (Nihonshisoushikenkyu)* [Japan Intellectual History Research] No. 5 (May, 1971), pp. 32-41.
- Takezoe Koukou, *Mao Shi Hui Qian (MoushiKaisen)* [Collected Commentaries on The Mouhi], (Nanjing: Phoenix Books, Ltd., 2012).
- [Song] Zhu Xi, *Shi Ji Zhuan* [A Collection of the Annotations on the Classic of Poetry]

adopted in Zhu Jie Ren, Yan Zuo Zhi, Liu Yong Xiang, *Zhu Zi Quan Shu* [The Complete Works of Zhu Xi] Vol. 1, (Shanghai: Shanghai Ancient Works Publishing House, 2002).